

Koloniale Diskurse, afrikanische Epistemologien und das AfricaMuseum in Belgien: Zum Potential einer postkolonialen Interkulturalität bei Felwine Sarr und Bénédicte Savoy

Bobineau, Julien

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bobineau, J. (2019). Koloniale Diskurse, afrikanische Epistemologien und das AfricaMuseum in Belgien: Zum Potential einer postkolonialen Interkulturalität bei Felwine Sarr und Bénédicte Savoy. *interculture journal: Online-Zeitschrift für interkulturelle Studien*, 18(32), 87-102. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-68651-1>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Koloniale Diskurse, afrikanische Epistemologien und das AfricaMuseum in Belgien. Zum Potential einer postkolonialen Interkulturalität bei Felwine Sarr und Bénédicte Savoy

Colonial Discourses, African Epistemologies and the AfricaMuseum in Belgium. The Restitution Debate (Sarr / Savoy) as an Intercultural and Postcolonial Dialogue

Julien Bobineau

Dr., hat von 2007 bis 2012 Galloromanische Philologie, Öffentliches Recht und Philosophie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg studiert. Im Jahre 2017 wurde der Literatur- und Kulturwissenschaftler mit einer Arbeit unter dem Titel „Koloniale Diskurse im Vergleich. Die Repräsentation von Patrice Lumumba in der kongolesischen Lyrik und im belgischen Drama“ in Würzburg promoviert. Derzeit ist Bobineau als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Französische und Italienische Literaturwissenschaft am Neuphilologischen Institut/Romanistik der Julius-Maximilians-Universität Würzburg tätig.

Abstract (Deutsch)

Der Beitrag setzt das im Jahre 2018 wiedereröffnete AfricaMuseum in Tervuren (Belgien) mit der von Felwine Sarr und Bénédicte Savoy angestoßenen Debatte um die Restitution von Kulturgütern aus Afrika in Verbindung. Nach einem Überblick über die europäische Geistesgeschichte mit einem Fokus auf der diskursiven Verdrängung afrikanischer Wissenssysteme steht eine Bearbeitung von Sarrs und Savoy's Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain (2018) mit einem theoretischen Ausblick auf die Decolonial Aesthetics im Mittelpunkt der Ausführungen. Im anschließenden Analyseteil werden die Erkenntnisse einer ‚nouvelle éthique relationnelle‘ (Sarr / Savoy) auf das belgische AfricaMuseum übertragen, um das Museum in Bezug auf die Restitutionsdebatte, die Beteiligung afrikanischer Stakeholder an der musealen Konzeption, der Organisation und der Leitung des Museums sowie die internationale Zusammenarbeit zu evaluieren. Ziel des Beitrages ist, das Potential einer postkolonialen, eurafrikanischen Dialogizität vor dem Hintergrund kolonialer Diskurse am Beispiel des AfricaMuseum sichtbar zu machen.

Schlagwörter: Postkoloniale Theorie, Belgien, Kolonialismus, Restitution, Provenienz

Abstract (English)

This article analyses the permanent exhibition of the AfricaMuseum in Tervuren (Belgium) considering the current debate on the restitution of cultural objects from Africa. Initiated by Felwine Sarr and Bénédicte Savoy in 2018, the restitution debate is changing the perception of African epistemologies within European Museums. The aim of the article is to make visible the potential of an intercultural and postcolonial dialogue between Africa and Europe through a 'nouvelle éthique relationnelle' (Sarr / Savoy).

Keywords: Postcolonial theory, Belgium, colonialism, restitution, provenance

1. Einführung

Im Kontext der Interkulturalität ließe sich die weitumfassende Kolonialzeit als negierte Form der Interaktion zwischen verschiedenen Kulturen werten, von denen sich eine Kultur als höherwertig erachtet und diese Höherwertigkeit in einem rassistisch festgelegten Über-/Unterordnungsverhältnis manifestiert. Innerhalb dieses asymmetrischen Verhältnisses werden entsprechende Praktiken, Kommunikationsweisen und habituelle Paradigmen der als höherwertig verstandenen Kultur zumeist mit Gewalt durchgesetzt. Auch wenn das Koloniale nicht in allen Fällen der zurückliegenden Menschheitsgeschichte den europäischen Politikverbänden vorbehalten war – hier ist der Blick ebenso auf kontinentale Auseinandersetzung im kolonialen Sinne in Asien und in den Amerikas zu richten –, so ist Europa bis heute als politische und ideologische Wurzel des Kolonialen zu bezeichnen. Während bereits seit der griechischen und römischen Antike verschiedene Formen der kolonialen Landnahme bei meist parallel stattfindender ökonomischer (Zwangs-) Wertschöpfung und Oktroyierung kultureller Normen zu beobachten waren, begann die beinahe mechanische Ausbeutung außereuropäischer Länder im späten 15. Jahrhundert. Die ökonomischen Ausbeutungspraktiken zielten zunächst auf Edelmetalle, Gewürze und menschliches Kapital in Form von Sklaven ab. Später rückten auch ‚exotische‘ Pflanzen, tierische Erzeugnisse und Kulturgüter (Masken, Instrumente, Kleidung, etc.) in den Fokus der kolonialen Aneignung – mit weitreichenden Folgen: Während immaterielle Wissenssysteme und -praktiken seit dem Beginn der Kolonialzeit durch eurozentrische Weltanschauungen verdrängt wurden, verließen nun auch vermehrt materielle Wissensträger den Kontinent. Im Rahmen von militärischen Beutezügen, pseudowissenschaftlichen Expeditionen und christlichen Missionen wurden derartige Kulturgüter insbesondere im Verlauf des 19. Jahrhunderts in kaum

vorstellbarer Zahl ‚gesammelt‘ und nach Europa gebracht. Heute befindet sich ein Großteil dieser Objekte teils in Privatbesitz, teils in ethnographischen Museen wie dem *Musée du quai Branly* in Paris, dem *Grassi-Museum* in Leipzig oder dem *AfricaMuseum* im Brüsseler Vorort Tervuren. Der senegalesische Ökonom Felwine Sarr und die französische Kunsthistorikerin Bénédicte Savoy wurden im Jahr 2017 von Frankreichs Staatspräsident Emmanuel Macron damit beauftragt, die Herkunft afrikanischer Kulturgüter in französischen Museen zu prüfen. Der 132-seitige Bericht attestiert Frankreichs Museumslandschaft, während der Kolonialzeit weitestgehend rechtswidrig in Besitz des Großteils der musealen Sammlungen gekommen zu sein. Sarr und Savoy fordern weiterführend eine Restitution der afrikanischen Kulturgüter im Sinne einer Rückgabe des unrechtmäßig ‚erworbenen‘ Eigentums an seine/n rechtmäßige/n Besitzer/in.

Die Empfehlung zur kritischen Beschäftigung mit der Provenienz der eigenen Sammlungen und der gleichzeitigen Verhandlungen über den Umgang mit den Kulturgütern ließe sich laut Sarr und Savoy – mitsamt eines in der Debatte liegenden, interkulturellen Potentials – dabei auch auf andere europäische Länder übertragen (Sarr / Savoy 2018:10). Aus diesem Grund analysiert dieser Beitrag interkulturelle Ansätze im Hinblick auf die Restitutionsdebatte am Beispiel des belgischen *AfricaMuseum* und nimmt eine kritische Bewertung der offiziellen Haltung des Museums vor dem Hintergrund aktuell anhaltender Debatten um die Restitution von Kulturgütern aus Afrika vor. Nach einer überblicksartigen Genese eurozentrischer Kolonialepistemologien und der aktuellen Restitutionsdebatte werden diskursive Äußerungen, die Einbeziehung afrikanischer AkteurInnen sowie die Folgen auf eine genuin afrikanische Epistemologie untersucht. Ziel dieses Beitrags ist die Nachzeichnung eurozentrischer Kolonialdiskurse über die angebliche Nicht-Existenz afrikanischer

Wissenssysteme, eine kritische Reflexion der von Sarr und Savoy angestoßenen Restitutionsdebatten sowie die Verortung des *AfricaMuseum* vor dem Hintergrund dieser Debatten um Aufarbeitung, Versöhnung und Rückgabe. In der abschließenden Schlussfolgerung soll das museale Potential des *AfricaMuseum* hinsichtlich einer interkulturellen, eurafrikanischen Dialogizität sichtbar gemacht werden.

2. Koloniale Vergangenheiten, postkoloniale Kontinuitäten: Diskurse über Afrika von 1480 bis heute

In der europäischen Geschichtsschreibung wird der Beginn der Kolonialzeit zumeist mit der Landung von Christoph Kolumbus auf der mittelamerikanischen Insel Hispaniola und der ‚Entdeckung‘ der ‚Neuen Welt‘ im Jahre 1492 begründet. Doch bereits zehn Jahre zuvor wurde mit der Festsetzung des Handelsstützpunktes Elmina im heutigen Ghana und der Landung des portugiesischen Seefahrers Diogo Cão im Bereich der Kongo-Mündung an der Küste Subsahara-Afrikas der Grundstein für die knapp 500 Jahre langanhaltende Kolonialära gelegt. Es folgte die Besiedlung der ‚Neuen Welt‘ in den Amerikas, weitere ‚Entdeckungsreisen‘ europäischer Seefahrer nach Asien, Afrika und Australien sowie die Errichtung des transatlantischen Dreieckshandels – mit weitreichenden Folgen für die BewohnerInnen des afrikanischen Kontinents, nicht nur in physischer, sondern auch in epistemologischer Sicht: Im Zuge des gewaltvollen Auslöschens indigener Formen des Lehrens und Lernens in den afrikanischen Küstenregionen durch Mord, Verschleppung und Versklavung wurden vorhandene Kulturen des Wissens und der Wissensproduktion von den europäischen Kolonisatoren direkt und indirekt verdrängt.

Europäische Gelehrte sorgten in die Folge mit einem epistemologischen Eurozentrismus für den ideologischen Unterbau – mit einem zweifachen Nachteil für den Kontinent Afrika,

der zu Beginn der Kolonialzeit freilich vorwiegend in den Küstenregionen von Portugal, Spanien, den Niederlanden, England und später auch von Frankreich und Deutschland kontrolliert wurde: Während Europa die afrikanischen Wissenssysteme sukzessive absorbierte, prägten einflussreiche und vorwiegend rationalistische Intellektuelle wie Voltaire (1664-1778), Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), Immanuel Kant (1724-1804), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) oder später auch Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816-1882) das Bild der kolonialen BewohnerInnen als Teil einer – sowohl aus biologischer als auch aus kultureller Perspektive betrachtet – ‚niederen Menschenrasse‘. Diese Diskurse ebneten damit den Weg einer rassistischen Afrika-Perzeption, die über die pseudowissenschaftliche Rassentheorie im 19. Jahrhundert einen Höhepunkt erlebte und in Teilen auch bis heute nachwirkt. In seinem Werk *Histoire naturelle* (1749) begründete der französische Botaniker Buffon die Einteilung der Menschen in verschiedene ‚Rassen‘ als naturalistische ‚Systematik‘ zur Kategorisierung der menschlichen ‚Verschiedenheiten‘ (Hoquet 2014:25-42). Die Beobachtung menschlicher Differenz basierte in der europäischen Ideengeschichte zunächst grundsätzlich auf der Basis biologischer Merkmale wie Hautfarbe, Körpergröße, etc. Besonders problematisch erscheint diese Denktradition bei gleichzeitiger Hinzunahme einer hierarchisierenden Wertung, die sich mit den biologischen Merkmalsunterscheidungen vermengt und Menschen aufgrund der Bewertung eben dieser äußerlichen Merkmale in eine vorgeblich ‚natürliche Rangordnung der Menschenrassen‘ einteilt, wie dies Voltaire – Befürworter der Sklaverei und des transatlantischen Sklavenhandels – im Jahre 1756 im *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* tat: „La race des Nègres est une espèce d'hommes différente de la nôtre comme la race des épagneuls l'est des lévriers [...]. On peut dire que si leur

intelligence n'est pas d'une autre espèce que notre entendement, elle est très inférieure“ (Voltaire 1878 [1756]:357). Auch Kant argumentierte in *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) mit einer Verknüpfung biologischer Merkmale und der intellektuellen Fähigkeiten: „Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege“ (Kant 1764:253). Knapp 70 Jahre später schloss sich Hegel den Überlegungen Voltaires und Kants an, setzte Afrika im Rahmen seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1833) mit dem „Geschichtslose[n] und Unaufgeschlossene[n]“ (Hegel 1949:145) gleich und sprach dem gesamten afrikanischen Kontinent die Existenz einer inhärenten, historiographischen Epistemologie mit Nachdruck ab. Die dargelegten Ansichten aller genannten Vordenker mündeten 1853/55 in Gobineaus Schrift mit dem programmatischen Titel *Essai sur l'inégalité des races humaines*, welche die pseudowissenschaftliche Theorie der ‚arischen Herrenrasse‘ begründet, die wiederum als Grundlage der völkischen NS-Ideologie und der *White Supremacy* dient. Kolonialistische Herrschafts- und Verdrängungsstrukturen, die letztlich nicht einzig auf kulturellen Ebenen wirkten, sondern insbesondere als System der wirtschaftlichen Ausbeutung interpretiert wurden, basieren folglich auf der eben dargelegten rational-naturwissenschaftlichen Systematisierung von Menschen. Innerhalb der europäischen Moderne schuf diese systematische Einordnung in Verbindung mit der generalisierten Annahme einer ‚afrikanischen Geschichtslosigkeit‘, einer ‚läppischen Primitivität‘ und einer angeblichen intellektuellen Unterlegenheit schwierige Startbedingungen für die neuen afrikanischen Staaten, die sich nach ihren Unabhängigkeiten von knapp 500 Jahren Kolonialherrschaft mitten einer globalisierten Weltwirtschaft wiederfanden. Die Verdrängung afrikanischer Wissensbestände und -diskurse war auch nach der Deko-

lonisation und nach der formalen Beendigung der europäischen Kolonialherrschaft freilich nicht beschlossen, sondern hatte sich auf andere, weniger gewaltvolle und dadurch noch subtiler wirkende Bereiche verschoben. Die Oktroyierung europäischer Demokratiekonzepte und Wirtschaftssysteme auf die jungen afrikanischen Staaten, die Hegemonie europäischer Staaten in internationalen Organisationen mit Budgetgewalt oder die Dominanz ‚westlicher‘ Standards in Kunst und Kultur sind nur einige wenige Beispiele dieser neokolonialen Entwicklung, die eine nahezu ebenso große Gefahr für afrikanische Epistemologien und die wissensbasierte Selbstbehauptung darstellt wie der gewaltförmige Kulturkontakt während der Kolonialherrschaft. Die Herangehensweise der Schule der *Decolonial Aesthetics* ist in diesem Kontext als epistemologische Verschiebung von künstlerischen und kulturellen Praktiken zu verstehen, die sich dem Kolonialen/der Kolonialität in vielfältiger Weise gegenüberstellt (Lockward 2014:132). Alex Schlenker zufolge fordern die *Decolonial Aesthetics* eben jene oben genannten ‚modernen‘ Konzepte der europäischen und zugleich eurozentrischen Denktraditionen heraus. Das Denkkonzept der *Decolonial Aesthetics* lässt sich dabei als Kritik am ‚rationalen‘, epistemologischen Eurozentrismus zu werten, der sich während der Kolonialzeit – wie oben beschrieben – doppelt negativ auf afrikanische Wissenssysteme und die Generierung von Wissen aus genuin afrikanischer Perspektive ausgewirkt hat. Laut Schlenker ist die Vernunft in diesem Kontext

[...] nicht die einzige Form, die Welt zu verstehen und zu beschreiben; es gibt keine Trennung zwischen Mensch und Natur – Geist und Materie; Fortschritt darf nicht erzwungen und niemandem aufgezwungen werden; Sinn des Lebens ist nicht Profitstreben; das Geistige muss nicht vom Politischen/Sozialen getrennt erlebt werden; die (westliche) Demokratie ist nicht die einzige, auch nicht die am wenigsten schlechte und schon gar nicht

die beste politische Organisationsform.
(2012)

Eine Reihe an afrikanischen Intellektuellen hat sich kurz vor der Dekolonisation und vor allem nach der Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten mit der Fragestellung einer ‚Renaissance‘ afrikanischer Denkformen und der postkolonialen Wiederherstellung indigenen Wissens beschäftigt: Léopold Sédar Senghor (1906-2001) postulierte als ‚Dichterpräsident‘ des Senegals gemeinsam mit seinen karibischen Mitstreitern Aimé Césaire (1913-2008) und Léon-Gontran Damas (1912-1978) die kulturelle Selbstbehauptung der AfrikanerInnen sowie der afrokaribischen und afro-amerikanischen Diaspora in Form der *Négritude*. Sekou Touré (1922-1984), Kwame Nkrumah (1909-1972), Julius Nyerere (1922-1999) und Thomas Sankara (1949-1987) riefen in Guinea, Ghana, Tansania und Burkina Faso den ‚afrikanischen Sozialismus‘ aus, der auf die Gemeinschaft (Swahili ‚ujamaa‘) als Träger einer sozial und ökonomisch verträglichen Gesellschaft setzte. Joseph-Désiré Mobutu (1930-1997) erhob die ‚authentische Afrikanität‘ und den Rückgriff auf ‚afrikanische Traditionen‘ zum kulturpolitischen Staatsprogramm in Zaïre.

Gemeinsam haben alle Konzepte, die sich mit Ausnahme der *Négritude*-Bewegung aus afrikanischer und afrokaribischer Sicht sicher kaum als Erfolgsgeschichten bezeichnen lassen, den Umstand, dass die jahrhundertlange Kolonialvergangenheit innerhalb der politisch-philosophischen Ideologien kaum reflektiert wurde. Dies mag einerseits mit der Entstehungsgeschichte der neuen Denksysteme zusammenhängen, die – mit Ausnahme der *Négritude* – allesamt unmittelbar nach dem Ende der Kolonialzeit während der 1960er- und 1970er-Jahre entstanden. Die gewaltvolle Ära des Kolonialen wurde von den neuen Machthabern vielerorts zum diskursiven Tabu erhoben, denn sobald man sich mit dem europäischen Kolo-

nialismus auseinandersetzte, bedeutete dies auch, die Rolle der wenigen afrikanischen Beteiligten zu hinterfragen, die direkt oder indirekt vom Kolonialismus profitiert hatten. Andererseits wussten auch die ehemaligen Kolonialmächte aus Europa, kritische Auseinandersetzungen mit der Kolonialzeit in den Ex-Kolonien mit den Mitteln der ökonomischen und politischen Konditionalität zu verhindern: Die Vergabe von ‚westlichen‘ Entwicklungskrediten, anderen finanziellen Zuwendungen und das Verteilen von politischer Gunst der mächtigen Ökonomen, Politiker und Unternehmer in Europa hing v.a. in der Ära des Kalten Krieges maßgeblich vom ‚Westeuropa-treuen‘ Verhalten der afrikanischen Staatschef ab. Eine breitgestreute und differenzierte Reflexion der Kolonialvergangenheit hat zwischen afrikanischen und europäischen Akteuren – mit einigen wenigen beachtenswerten Ausnahmen bspw. in Literatur (Chinua Achebe), Musik (Angélique Kidjo) und Philosophie (Yves-Valentin Mudimbe) – bis zur Jahrtausendwende kaum stattgefunden. Viele Aspekte blieben damit im Sinne der interkulturellen Dialogizität unausgesprochen, obwohl die Notwendigkeit einer eurafrikanischen Debatte aus gesellschaftspolitischer Sicht laut Sam Kobia maßgeblich erscheint:

History binds the two peoples [Europa und Afrika] together. [...] What happens to the colonizer, the oppressor after colonization? Liberation is not only for the oppressed, but the oppressor, too, should be set free. How does Europe come to terms with the violence they have perpetrated on others? They must face the past with honesty and dignity and not trivialize the guilt. Oppression creates bondage for both the perpetrator and the victim. As the basis for dialogue therefore Europe must be prepared to accept and discuss publicly what Europeans lost by colonizing, exploiting and oppressing Africa. (2003:69)

Doch mit dem Ende des Kalten Krieges, der ideologischen Neuausrichtung der Welt und dem ‚Ende der Geschichte‘ (Francis Fukuyama) ist hinsichtlich

kolonialer Diskurse im Sinne einer Aufarbeitung der Kolonialvergangenheit sowohl in Afrika als auch in Europa eine Kehrtwende in Form einer zunehmenden Dialogisierung des eurafrikanischen Geschichte und Beziehungen zu beobachten (Sarr / Savoy 2018:18-20): Aktivistische Teile der afrikanischen Diaspora in Europa erheben verstärkt seit der Mitte der 1990er-Jahre vielerorts ihre Stimme und organisieren sich in zivilgesellschaftlichen Vereinigungen wie der *Initiative Schwarzer Menschen in Deutschland*, der französischen *Brigade Anti Négrophobie* oder dem *Comité pour l'abolition des dettes illégitimes* in Belgien, die sich der kritischen Reflexion europäischer Kolonialgeschichte(n), der Bekämpfung von Rassismus, der Förderung afrikanischer Akteure in Kunst, Politik und Gesellschaft sowie weiteren antikolonialen Themen widmen.

In den Wissenschaften entwickelten sich parallel zu diesen zivilgesellschaftlichen Initiativen die Ansätze der *Postcolonial Studies* und der *Critical Whiteness*, die als kolonialkritische Herangehensweisen grundsätzlich von einer Nachwirkung der Kolonialvergangenheit auf die Gegenwart ausgehen, die dichotome Einteilung der Welt in ‚weiß = zivilisiert vs. schwarz = unzivilisiert‘ zu dekonstruieren versuchen und auf eine rassifizierte Machtdifferenz in allen Lebensbereichen aufmerksam machen. Gleichzeitig sind auch in der afrikanischen Politik, der Philosophie und der Kunst seit dem Beginn der 1990er-Jahre kolonialkritische Äußerungen, Konzepte und Ideologien zu beobachten, mit steigender Tendenz: Nachdem der Aktivist Nelson Mandela (1918-2013) im Jahre 1994 als erster schwarzer Politiker in das Amt des südafrikanischen Präsidenten gewählt wurde und mit seiner Politik der gegenseitigen – d.h. dialogischen – Vergebung und Versöhnung den Übergang vom rassistischen Apartheid-System hin zu einer gleichheitsorientierten Demokratie ermöglichte, folgen mit der Jahrtausendwende einflussreiche afrikanische MeinungsführerInnen mit Ansätzen einer neuen

dialogischen Verhandlung der kolonialen Vergangenheiten, postkolonialen Gegenwarten und post-postkolonialer Zukünften zwischen Europa und Afrika, darunter u.a. Wole Soyinka, Chimamanda Adichie (beide aus Nigeria), Alain Mabankou (Republik Kongo), Achille Mbembe (Kamerun) und Felwine Sarr (Senegal).

3. ‚Vers une nouvelle éthique relationnelle.‘ Restitution als Teil einer neuen interkulturellen Dialogizität

Letzterer geriet in den letzten beiden Jahren vermehrt in die Schlagzeilen europäischer Medien, nachdem der Ökonom im Herbst 2018 gemeinsam mit der französischen Kunsthistorikern Bénédicte Savoy einen von Frankreichs Staatspräsident Emmanuel Macron in Auftrag gegebenes Gutachten veröffentlichte, das die Restitution und damit die Rückgabe von einst geraubten Kulturgütern aus französischen Museen an die Rechtsnachfolger der ehemaligen Kolonien empfiehlt. In seinem Werk *Afrotopia* (2016) fordert Sarr zudem den Aufbruch in Richtung eines neuen, ‚holistischen Afrozentrismus‘ mit genuin afrikanischen Ideen, Konzepten und Wissenssystemen in Ökonomie, Politik und Kultur. Dies sei ohne einen Rückbezug auf das eigene afrikanische (Kolonial-)Erbe allerdings nicht möglich (Sarr 2016:89). Das eigene Erbe dürfe dabei nicht vollständig negiert, sondern müsse so entstaubt werden, „[...] pour n'en conserver que le fondamental, le vital, le fécond [...]“ (Sarr 2016:44). Sarr betrachtet das Konzept der ‚Entwicklung‘ in diesem Kontext als epistemologisch bremsendes, neokoloniales Instrument zur Verbreitung ‚westlicher Werte‘ (2016:21ff.) und sieht in der Folge die Notwendigkeit einer afrikanischen Selbstbefreiung unter der Voraussetzung einer ‚immateriellen und spirituellen Restitution‘: Der afrikanische Kontinent müsse die Rückgabe von Macht, Wissen und (Selbst-)Bewusstsein mit dem ‚Westen‘ verhandeln, um Afrikas günstige Potentiale innerhalb

der durchaus realisierbaren Utopie, der *Afrotopia*, auszuschöpfen.

Als Anstoß zur Weiterentwicklung dieser von Sarr angedeuteten Debatte um die Restitution von Wissen und Wissensträgern wird eine vielbeachtete Rede von Macron in der Hauptstadt Burkina Fasos am 28. November 2017 betrachtet. Hier hatte Macron unter Beifall der anwesenden Burkinabé verkündet: „Je veux que d’ici cinq ans les conditions soient réunies pour des restitutions temporaires ou définitives du patrimoine africain en Afrique“ (Elysée 2018). Nur knapp ein Jahr nach Macrons Rede erschien schließlich der Bericht von Sarr und Savoy, der sich explizit kritisch mit der Situation der afrikanischen Kulturgüter in französischen Museen auseinandersetzten sollte. In ihren Ausführungen gehen Sarr und Savoy zunächst von der Grundannahme aus, dass sich „la quasi-totalité du patrimoine matériel des pays d’Afrique situés au sud du Sahara“ (2018:3) *außerhalb* des afrikanischen Kontinents befinde. In der Folge hätten die allermeisten AfrikanerInnen aus sozioökonomischen Gründen keinen Zugang zu ‚ihren‘ Kulturgütern (Sarr / Savoy 2018:3), weil sich nur sehr wenige Bewohner Afrikas den Weg nach Europa in die Museen leisten können, obgleich alle Menschen, eben auch AfrikanerInnen, ein „droit au patrimoine“ (Sarr / Savoy 2018:3) besäßen.

Dieses *droit au patrimoine* berücksichtigt der weltweit größte Museumsverband *International Council of Museums* (ICOM) in seinen Ethik-Richtlinien, die 1986 erstmals verabschiedet und 2004 überarbeitet wurden, zur Herkunft von Sammlungen und zum Respekt vor Gemeinschaften, denen die Museen dienen. In Bezug auf die Restitution von Kulturgütern verpflichten sich die ICOM-Mitglieder zur Einhaltung folgender Richtlinien:

4.5 Ausstellung von Objekten ohne Herkunftsnachweis

Museen sollten vermeiden, Gegenstände fragwürdigen Ursprungs oder solche ohne

Herkunftsnachweis auszustellen oder auf andere Weise zu nutzen. Sie müssen sich bewusst sein, dass dies als Duldung und Förderung des illegalen Handels mit Kulturgütern aufgefasst werden kann.

[...]

6.1 Zusammenarbeit

[...] Die Möglichkeit des Aufbaus von Partnerschaften mit Museen in Ländern oder Gebieten, die einen bedeutenden Teil ihres Erbes verloren haben, ist zu prüfen.

6.2 Rückgabe von Kulturgütern

Museen sollten bereit sein, in einen Dialog bezüglich der Rückgabe von Kulturgütern an ihre Herkunftsländer oder -völker zu treten. Der Dialog sollte unparteiisch [...] geführt werden.

[...]

6.7 Nutzung von Sammlungen aus bestehenden Gemeinschaften

Die museale Nutzung von Sammlungen aus bestehenden Gemeinschaften erfordert Respekt vor der Würde des Menschen sowie vor den Traditionen und Kulturen, in denen die enthaltenen Gegenstände Verwendung finden. Derartige Sammlung sollen genutzt werden, um durch das Eintreten für soziale, kulturelle und sprachliche Vielfalt das Wohlergehen der Menschen, soziale Entwicklung, Toleranz und Respekt zu fördern. (ICOM 2006:19-23)

Die Richtlinien des ICOM erscheinen einerseits als konstruktive Ansätze eines ethisch verträglichen Umgangs mit Kulturgütern ohne Herkunftsnachweis, beschränken sich aber als Empfehlungen ohne verbindlichen Charakter weitestgehend auf eben jene Objekte ohne gesicherte Provenienz. Sarr und Savoy gehen in ihrer Studie jedoch einen Schritt weiter: Im Kern der Argumentation sprechen die beiden AutorInnen die Forderung aus, diejenigen Kulturobjekte *aktiv* an die Regierungen der Rechtsnachfolger in den ehemaligen afrikanischen Kolonien zurückzugeben, die während der Kolonialzeit im Rahmen von Militäroperationen, wissenschaftlichen Expeditionen, durch Angehörige der Kolonialverwaltungen oder nach 1960 in anderweitig rechtswidriger Form angeeignet wurden (Sarr / Savoy 2018:43-53). Im vorge-

schlagenen Kriterienkatalog sind alle Objekte, die vor 1960 unter den oben genannten Bedingungen in Afrika gesammelt wurden, schnellstmöglich zu restituieren (Sarr / Savoy 2018:53). Diese Forderung hat in der Folge eine z.T. emotional aufgeladene Debatte initiiert, die insbesondere in der französischen Wissenschaft und im Feuilleton der Tageszeitungen, kurze Zeit später auch verstärkt in Deutschland geführt wurde (vgl. bspw. Fleischhauer 2019). Das wesentliche Argument der KritikerInnen, die eine Restitution vollständig oder in Teilen ablehnen, sind der angeblich schlechte Zustand afrikanischer Museen, fehlende finanzielle Mittel und nicht vorhandene personelle Ressourcen, um die Konservierung der zurückgeführten Objekte zu gewährleisten. Dabei wird oftmals argumentiert, dass das tropische und subtropische Klima in Afrika dazu beitragen würde, die Umstände der objektgerechten Konservierung zu erschweren. Dem entgegenen Sarr und Savoy, dass die einzelnen afrikanischen Staaten bei einer Rückgabe geraubter Kulturgüter dynamisch kompetent mit der Situation umgehen könnten, denn

[...] la situation des musées en Afrique est loin d'être aussi désastreuse qu'on la présente. Elle varie considérablement d'un pays à l'autre [...]. L'histoire des restitutions montre que, lorsque les œuvres reviennent, les États s'organisent pour les accueillir convenablement et mettent en œuvre les politiques infrastructurelles adéquates [...]. (2018:28f.)

Laut Sarr und Savoy sei Restitution in der Folge mehr als nur ein materieller Akt der Rückgabe; die beiden Autoren sehen die Restitution vielmehr als Teil einer interkulturellen Erinnerungsbearbeitung:

Il s'agit donc, pour les pays africains, d'accomplir une double tâche de reconstruction de leur mémoire et de réinvention de soi, par une re-sémantisation et une resocialisation des objets de leur patrimoine, en reconnectant ceux-ci aux

sociétés actuelles et à leurs contemporanées. C'est à ces communautés qu'il revient de définir leur vision du patrimoine, les dispositifs épistémologiques et les écologies, nécessairement pluriels, dans lesquels elles souhaitent insérer ces objets. (2018:27)

Sarr und Savoy berufen sich auf den französischen Anthropologen Benoît de L'Estoile, wenn sie dem Akt der Rückgabe der Kulturobjekte bereits *per se* ein interkulturelles Potential zuschreiben (Sarr / Savoy 2018: 33) und die Ansicht vertreten, dass eine materielle Mobilität dieser Objekte historisch gezogene Grenzen zwischen Europa und Afrika zu überwinden versucht (Sarr / Savoy 2018: 32). Dabei dienen die Restitution sowie bereits die *reine Beschäftigung* mit den Fragen der Provenienz und der möglichen Rückgabe geraubter Kulturobjekte als Teil einer diskursiven ‚Machtergreifung‘ der genuin afrikanischen Wissenssysteme sowie Bevölkerungen Afrikas und somit als Chance für afrozentrische Ansätze und die Re-Etablierung jener marginalisierten Wissenssysteme: „Les réflexions sur les restitutions exigent aussi de *démystifier* les conceptions occidentales du patrimoine et de la conversation“ (Sarr / Savoy 2018: 28). Die von Sarr und Savoy vorgeschlagene restitutive Vorgehensweise ist demnach eine klare Absage an den kulturimperialistischen Eurozentrismus mit seinen ebenso eurozentrischen Epistemologien. Die geforderte Rückgabe afrikanischer Kulturgüter ist in diesem Kontext nicht als reine materielle ‚Enteignung‘ europäischer Museen zu betrachten, sondern soll als Instrument des Austausches einen diskursiven ‚Dritten Raum‘ für eine interkulturelle Dialogizität zwischen Europa und Afrika konstituieren.

4. Das renovierte *AfricaMuseum* – Provenienz, afrozentrische Perspektiven und Restitution?

Das *AfricaMuseum* im belgischen Tervuren besitzt als ehemaliges afrikanisches Kolonialmuseum grundsätzlich eben jenes Potential, den diskursiven ‚Dritten

Raum‘ für die beschriebene interkulturelle Dialogizität zwischen Belgien und der ehemaligen Kolonie *Congo belge* (heute: Demokratische Republik Kongo) herzustellen. Die museale Institution wurde im Jahre 1897/98 von Leopold II. (1835-1909), König der Belgier und von 1885 bis 1908 Privatbesitzer des *Etat indépendant du Congo*, als Forschungseinrichtung gegründet, um in einer Zeit der anhaltenden Ablehnung gegenüber jedweder kolonialen Unternehmung in der belgischen Bevölkerung pro-koloniale Propaganda zu betreiben. Die Akzentuierung der öffentlichen Ausstellung lag dementsprechend von Beginn an auf einer positiven Inszenierung der ‚philanthropischen Zivilisierungsmission‘ der Belgier bei gleichzeitiger Betonung der angeblichen ‚afrikanischen Geschichtslosigkeit‘ und Inferiorisierung afrikanischer Wissenssysteme. Die systematische museale Präsentation der angeblichen europäischen Überlegenheit wurde in den Forschungsdisziplinen Ethnologie und Genetik explizit pseudowissenschaftlich begründet und bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts beibehalten (Bobineau 2018:217-226). Jean Muteba Rahier spricht hierbei von einem „[...] typical European narrative of national history and national/imperial identity in terms of white supremacy, and scientific racism“ (Rahier 2003:74). Im Jahre 2013 wurde das Museum für umfassende Renovierungsarbeiten mit einem Budget in Höhe von 66 Millionen Euro geschlossen, um im Dezember 2018 wiedereröffnet zu werden (vgl. die Rezension der Dauerausstellung in Bobineau 2019). In der offiziellen Rhetorik des Museums dominiert im Anschluss an die Wiedereröffnung das Leitmotiv des (selbst)kritischen Neuanfangs, wie von Guido Gryseels, Museumsdirektor seit 2001, propagiert:

It felt it was important for these working groups to include an African perspective too, from members of the African diaspora and from African institutions. [...] We wanted to become a museum about contemporary Africa with a new

critical perspective on the colonial past. (Gryseels 2018a:23)

Weiter heißt es bei Gryseels: „*Nowadays, the museum has distanced itself from colonialism as a form of government and accepts responsibility for the part it played in the past in disseminating stereotypes about Africa*“ (Gryseels 2018b:9). Anspruch und Wirklichkeit liegen jedoch weit auseinander, wie eine kritische Analyse der neukonzipierten Ausstellung im Hinblick auf die Provenienz der Objekte und die Beteiligung afrikanischer Wissensträger deutlich macht.

Das *AfricaMuseum* verfügt heute über eine Sammlung mit über 125.000 ethnographischen Objekten, 9.000 Musikinstrumenten und knapp zehn Millionen biologischen Exponate aus den ehemaligen Kolonialgebieten in Zentralafrika (Verbergt 2018:43). Vor dem Hintergrund der belgischen Kolonialherrschaft im Kongo verstört der unkritische Verweis auf die ‚erfolgreiche‘ Gründungsgeschichte des Museums und den beispiellosen Umfang des Museumsbesitzes von Seiten des Public-Relations-Direktor im *AfricaMuseum*, Bruno Verbergt:

It was such an overwhelming success that Leopold decided to turn the colonial exhibition into a permanent one [in 1897]. So the Musée du Congo was founded a year later, in 1898. In other words, we've been amassing the collection and welcoming visitors here for 120 years. That collection is now the largest in the world on the subject of Central Africa. (2018:43)

Die Herkunft dieser musealen Objekte ist größtenteils bis heute ungeklärt, wie Verbergt betont: „Nobody attached much importance to the way in which these things [die Vielzahl der musealen Objekte] were acquired“ (2018:43). Es ist davon auszugehen, dass der Großteil der Sammlung des *AfricaMuseum* während der Kolonialzeit rechtswidrig angeeignet wurde. Ein Beispiel stellt die Piroge mit einer Länge von 23 Metern dar, die sich im unterirdischen Tunnel zu Beginn der Dauerausstellung befindet. Der Einbaum wurde

dem belgischen Ex-König Leopold III. (1901-1983), der 1951 im Zuge der Kontroverse um die belgische Kapitulation 1940 als König abgedankt hatte, laut Museumsarchiv im Jahre 1957 von BewohnerInnen im Kongo vorgeblich geschenkt. Zweifel an dieser Darstellung mit konkretem Bezug zur kolonialen Erwerbspraxis sind bis heute angebracht, weil die Provenienz der Piroge laut Verbergt nicht zweifelsfrei nachgewiesen werden konnte:

But had the inhabitants really given it as a gift? Or were they required to do so by their white superiors? Had they really felt grateful to the ex-king of Belgium? And, if so, what for? This is phraseology that had crept into our stories on the back of our Western perceptions, but for which there was actually no evidence whatsoever – nor, indeed, any evidence for the reverse point of view, that the Congolese people might have been forced to donate this canoe. (2018:44)

Die Argumentation Verbergts wirft an dieser Stelle eine entscheidende Frage auf: Ist es museumsethisch vertretbar, Objekte auszustellen, deren ordnungsgemäße Herkunft nach heutigen rechtlichen und moralischen Maßstäben nicht eindeutig geklärt werden kann? Letztlich beantwortet ein fundierter Blick in die oben bereits zitierten Richtlinien des internationalen Museumsverbandes ICOM die gestellte Frage, denn „Museen sollten vermeiden, Gegenstände fragwürdigen Ursprungs oder solche ohne Herkunftsnachweis auszustellen oder auf andere Weise zu nutzen“ (ICOM 2006:19). Als Mitglied im ICOM-Nationalkomitee *Belgium Flanders* hat sich im Übrigen auch das *AfricaMuseum* verpflichtet, die ICOM-Richtlinien einzuhalten (vgl. ICOM Belgium Flanders 2019). Gleichzeitig rechtfertigt Verbergt den Besitz und die Ausstellung musealer Objekte mit der Erklärung, dass weder der rechtmäßige noch der unrechtmäßige Erwerb bewiesen werden könne. Doch folgt man der Argumentation der ICOM-Richtlinien und auch der Forderungen des

Sarr-Savoy-Berichtes, so liegt die Beweispflicht für den lückenlosen Provenienznachweis und den rechtmäßigen Erwerb bei den ausstellenden Institutionen.

Die Teilhabe von afrikanischen Stakeholdern an Konzeption, Organisation und musealem Alltag ist neben der Objektprovenienz ein weiterer wichtiger Anknüpfungspunkt bei der Frage nach den Potentialen des *AfricaMuseum* zur Entwicklung einer interkulturellen Dialogizität. Bereits in der Vergangenheit wurde das Museum für die fehlende kulturelle Diversität insbesondere auf den Ebenen des Managements kritisiert (vgl. Technopolis Group 2015:5). Im Zuge der Umgestaltung hat die Leitung des *AfricaMuseum* in Ansätzen auf die Kritik reagiert und die Beteiligung der kongolesischen Diaspora in Belgien in Aussicht gestellt, die von deren Vertreter Billy Kalonji im Vorfeld zudem vehement eingefordert wurde: „We [the African diaspora] felt the truth that the museum was proclaiming had to be replaced with the truth being experienced in Africa, which is little known“ (2018:52). Im Zuge der Eröffnung erhob Didier Reynders, Außen- und Vizepremierminister Belgiens, diese Denkweise zu einer dem Museum inhärenten Programmatik:

An AfricaMuseum must be there to represent Africa and thus must work together with Africans. The institution's new name – the AfricaMuseum – symbolises that vision. [...] It also means that the people associated with this history, first and foremost the people of Africa themselves, must be granted access to their heritage and that the diaspora also be involved. (2018:18)

In der Folge hat das Diaspora-Vereinigung *Comité MRAC-Associations africaines* (COMRAF) den Umbau beratend begleitet. Überdies steuerte Aimé Mpané, kongolesischer Diaspora-Künstler mit Hauptwohnsitz in Brüssel, die antikoloniale Skulptur *Nouveau souffle ou Le Congo Bourgeonnant* in der Rotunde, dem ehemaligen Haupt-

eingang, bei und bildet damit einen Kontrast zu den kolonialrassistischen, doch denkmalgeschützten Statuen des belgischen Bildhauers Arsène Matton. Allerdings berichtet Kalonji als Repräsentant der afrikanischen Diaspora von einer mangelnden Wertschätzung und Integration afrikanischer Wissenssysteme im Rahmen der Neukonzeption des Museums:

We've been recognized by the museum as 'stakeholders' who, also have a say' and are 'allowed' to put forward their own vision. This is not enough, of course, and these limitations might even undermine real change. But if we want change, we have to be part of it. (2018:53)

Auf eine entsprechend limitierte Teilhabe und den hohen, epistemologischen Wert einer stärkeren Inklusion afrikanischer MitarbeiterInnen weist auch der Wachmann des *AfricaMuseum*, Lazare Jéris Bungu di Mbonga Labo, hin:

I was one of the few black people working as security at the museum. Now and then, a trainee from the Congo would pass by me. But that was it. It would be better if there were a few more black people working in the museum, including visitor guides. They're the ones who know the Congo and Africa the best. (2018:137)

Kalonji betont in diesem Kontext weiterführend, dass die Integration afrikanischer Epistemologien in das (Wissens-)Konzept des *AfricaMuseum* nicht mit dem Abschluss der Renovierungsarbeiten beendet werden könne:

I'd like to know how many Africans will be working here as visitor guides. Not many, judging by what I see at the moment. How many African employees are there? How many Africans are working for this scholarly institution? How many books by African authors do you see in the museum shop? It is really only white people who are experts in the field? (2018:52f.)

Vor dem Hintergrund von Kalonjis und Mbonga Labos Aussagen wirkt die Einbeziehung der afrikanischen Diaspora

offensichtlich als Alibi-Referenz. Eine tatsächliche, inhaltsstiftende Beteiligung auf der Ebene der wissensproduzierenden MeinungsführerInnen scheint auf Seiten der Museumsleitung offenbar nicht erwünscht.

Positiv bewerten ließen sich allenfalls die zahlreichen Partnerschaften des *AfricaMuseum* mit afrikanischen Institutionen im Rahmen der kulturellen Entwicklungszusammenarbeit, die maßgeblich von der staatlichen *Coopération belge au Développement* (DGD) getragen werden. Laut Jahresbericht 2017 realisierte das *AfricaMuseum* „[...] de nombreux projets de recherche conjointement à des institutions africaines, soutient la participation africaine à des conférences scientifiques, mène des activités de sensibilisation, organise des stages pour des étudiants africains et favorise l'accès à l'information“ (AfricaMuseum 2018:83). Als Beispiele für das Jahr 2017 werden weiterführend ein Projekt zur Erforschung von historischen Geodaten in der Kivu-Region, ein Vorhaben zum Kampf gegen Fruchtfliegen auf Obst- und Gemüseplantagen sowie die Förderung von 78 Einzelpersonen aus Afrika zu Fortbildungszwecken sowohl in Tervuren als auch an afrikanischen Partnerinstitutionen genannt (AfricaMuseum 2018:83f.). Die Finanzierung erfolgte in allen Fällen über das Budget der belgischen Entwicklungshilfe-Agentur DGD.

5. Schlussbetrachtung

Im Rahmen der Nord-Süd-Kooperationen im Speziellen und der wissenspraktischen Ausrichtung des *AfricaMuseum* im Allgemeinen stellen sich jedoch folgende essentielle und genuin epistemologische Fragen, die zugleich eine ökonomische Dimension haben und sich nicht nur auf die Beurteilung der internationalen Zusammenarbeit, sondern ebenso auf die Bewertung der Neukonzeption des *AfricaMuseum* in Tervuren anwenden lassen: *Wer dominiert bei der Wissensproduktion? Wer gibt das produzierte Wissen an wen weiter? Wer finanziert die Kooperation?*

Wer legt die Ausschreibungskriterien für die Projektförderung fest? Wer wählt die zu fördernden Projekte final aus? Wer definiert Entwicklungsstandards? Überträgt man diese Fragen auf das *AfricaMuseum*, wird deutlich, dass Wissensproduktion und Diskurshegemonie in allen Fällen belgischen MeinungsführerInnen obliegt und afrikanische Wissenssysteme eine untergeordnete Rolle spielen. Durch diese nach wie vor eurozentrische Dominanz entsteht ein epistemologisches Gefälle, welches eng an ökonomische Prinzipien der Budgethegemonie, der Entwicklungszusammenarbeit und des Projektmanagements gebunden ist.

Es bleibt demnach festzuhalten, dass das *AfricaMuseum* über das Potential zum eurafrikanischen Dialog und damit zur postkolonialen Interkulturalität nach Sarr und Savoy verfügt, dieses Potential aufgrund einer nach wie vor fehlenden kritischen Selbstreflexion kaum oder nicht ausreichend ausschöpft. Die schwache Einbindung afrikanischer und speziell kongolesischer Wissenssysteme in Form von entsprechenden Wissensträgern im Management, in der wissenschaftlichen Hintergrundarbeit und im musealen Alltag begünstigt dabei die einseitig-eurozentrische Perspektive auf die gemeinsame Kolonialgeschichte. Die unausgesprochene Weigerung, Objekte aus der während der Kolonialzeit größtenteils geraubten Sammlung überhaupt als Raubgut anzuerkennen und zu restituieren, erscheint dabei als lähmender Faktor auf dem Weg zu einer postkolonialen Versöhnung zwischen ehemaliger Kolonialmacht und der ehemaligen Kolonie. Vor dem Hintergrund der kolonialen Unterdrückung indigener Epistemologien und der gleichzeitigen Negierung deren Existenz u.a. durch Voltaire, Buffon, Kant und Hegel scheint sich die eurozentrische Hegemonie von der Ebene der gewaltvollen Oppression während der Kolonialzeit hin zu einer diskursiv-ökonomischen Vorherrschaft europäischer Ideen im postkolonialen Zeitalter entwickelt zu haben, die auch Sarr in seinem Werk

Afrotopia identifiziert:

Les enjeux culturels, économiques, démographiques et politiques auxquels font face les nations africaines sont tels qu'ils appellent une révolution des paradigmes et des pratiques. [...] La contribution du capital immatériel dans la richesse des nations contemporaines est devenue si importante, que l'on parle désormais d'économies fondées sur le savoir. (2016:99)

Insbesondere im Sinne der Re-Etablierung einer neuen, genuin afrikanischen und nicht-eurozentrischen Epistemologie in Afrika ist die Restitution der Kulturgüter, die im erweiterten Sinne als Wissensträger und -systeme funktionieren, von außerordentlich großer Bedeutung, auch ökonomisch. Verweigert man Afrika nun die Rückgabe afrikanischer Kulturgüter oder ignoriert gar die Debatte um eine mögliche Restitution, so ergäbe sich aus epistemologischer Sicht ein zweifach-negative Konsequenz: einerseits würde eine bornierte Debattenverweigerung die Kontinuität der kolonialen Oppression und Bevormundung bedeuten, während man die unabhängigen afrikanischen Länder andererseits um die Chance brächte, ihre ureigenen Wissenssysteme und -bestände neu zu ordnen und afrozentrisch zu re-etablieren.

6. Literatur

AfricaMuseum (2018): *Rapport annuel 2017*. Tervuren: RMCA.

Bobineau, J. (2018): Koloniale Dichotomien und museale Praxis. Das Musée royal de l'Afrique Centrale in Tervuren zwischen Vergangenheit und Neuanfang. In: Bischoff, S. u.a. (Hrsg.): *Belgium is a beautiful city? Resultate und Perspektiven der Historischen Belgienforschung*. Münster: Waxmann, S. 217-226.

Bobineau, J. (2019): Rezension zu: *AfricaMuseum, 09.12.2018 Tervuren (Belgien)*. URL: www.hsozkult.de/exhibitionreview/id/rezausstellungen-328 [Zugriff am 24.06.2019].

Elysée (2018): *Un an après le discours de Ouagadougou*. URL: <https://www.elysée.be/>

[see.fr/emmanuel-macron/2018/11/28/un-an-apres-le-discours-de-ouaga-dougou](https://www.see.fr/emmanuel-macron/2018/11/28/un-an-apres-le-discours-de-ouaga-dougou) [Zugriff am 12.06.2019].

Fleischhauer, J. (2019): *Erbe des Kolonialismus. Warum afrikanische Kunst in Europa bestens aufgehoben ist*. URL: <https://www.spiegel.de/politik/ausland/raubkunst-museen-koennen-fremde-kunst-und-kultur-bewahren-kolumne-a-1247390.html> [Zugriff am 12.06.2019].

Gryseels, G. (2018A): This will fire your enthusiasm for Africa. In: AfricaMuseum (Hrsg.): *The Making of. The Renovation of the Royal Museum for Central Africa*. Tervuren: BAI, S. 23-27.

Gryseels, G. (2018B): From the Musée du Congo to the AfricaMuseum: a metamorphosis. In: AfricaMuseum (Hrsg.): *The Making of. The Renovation of the Royal Museum for Central Africa*. Tervuren: BAI, S.9.

Hegel, G. W. F. (1949 [1833]): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: ders. *Sämtliche Werke*, Hrsg. von Hermann Glockner. Mit einem Vorwort von Eduard Gans und Karl Hegel. Bd.11. Stuttgart: Frommans Verlag.

Hoquet, T. (2014): Biologisation de la race et racialisation de l'humain: Bernier, Buffon, Linné. In: Bancel, N. / David, T. / Thomas, D. (Hrsg.): *L'invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Paris: La Découverte, S. 25-42.

ICOM (2006): *Ethische Richtlinien für Museen von ICOM*. 2. überarbeitete Auflage der deutschen Version. Paris: ICOM.

ICOM Belgium Flanders (2019): *Musea*. URL: <http://www.icom-belgium-flanders.be/musea/> [Zugriff am 16.05.2019].

Kalonji, B. (2018): Ridding the museum of colonialism is unfinished business. In: AfricaMuseum (Hrsg.): *The Making of. The Renovation of the Royal Museum for Central Africa*. Tervuren: BAI, S. 51-53.

Kant, I. (1764): Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In: ders.: *Vorkritische Schriften*. Bd. II, Akademieausgabe, S. 205-225.

Kobia, S. (2003): What should Germans and/or Europeans know about African problems/issues that inform and direct public discourse in Africa today? In: Imunde, L. (Hrsg.): *Sensibel für Afrika. Wahrnehmung afrikanischer Transformationsvorgänge*. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, S. 69-77.

Lockward, A. (2014): Black Europe Body Politics: Towards an Afropean Decolonial Aesthetics. In: Thomas, D. (Hrsg.): *Afropean cartographies*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, S. 132-146.

Mbonga Labo, L. J. B. (2018): 'When I closed the museum doors, the tears were running down my face'. In: AfricaMuseum (Hrsg.): *The Making of. The Renovation of the Royal Museum for Central Africa*. Tervuren: BAI, S. 136-137.

Rahier, J. M. (2003): The Ghost of Leopold II: The Belgian Royal Museum of Central Africa and Its Dusty Colonialist Exhibition. *Research in African Literatures* 31(1), S. 58-84.

Reynders, D. (2018): United and free of taboos. In: AfricaMuseum (Hrsg.): *The Making of. The Renovation of the Royal Museum for Central Africa*. Tervuren: BAI, S. 17.

Sarr, F. (2016): *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey.

Sarr, F. / Savoy, B. (2018): *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*. URL: http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_fr.pdf [Zugriff am 12.06.2019].

Schlenker, A. (2012): *Kolonialität, Dekolonilität und Decolonial Aesthetics*. URL: <https://heimatkunde.boell.de/2012/12/18/kolonialitaet-dekolonialitaet-und-decolonial-aesthetics> [Zugriff am 16.05.2019].

Technopolis Group (2015): *Evaluation of the Royal Museum for Central Africa*. URL: https://www.africamuseum.be/sites/default/files/media/about-us/peer-review/Peer_Review_Research.pdf [Zugriff am 19.06.2019].

Verbergt, B. (2018): Not only a physical renovation but also a mental one. In: AfricaMuseum (Hrsg.): *The Making of. The Renovation of the Royal Museum for Central Africa*. Tervuren: BAI, S. 43-47.

Voltaire (1878 [1756]): *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. In: ders.: *Œuvres complètes de Voltaire*. Bd. 11-13. Paris: Garnier.

